

الدِّينُ وَالِدَوْلَةُ وَالتَّطَوُّرَاتُ الْمُبَكَّرَةُ فِي الْإِجْتِمَاعِ الْإِسْلَامِيِّ الْوَسِيطِ (*)

ايرالايدوس

I

مقدمة

تشهد الدراسات الإسلامية تقدماً مطّرداً. ففي السنوات الأخيرة صدرت بحوث كثيرة عن العصر الأموي، وعن التاريخ المبكر للتشيع، وعن الأصول الأولى للمذاهب الفقهية الإسلامية. وقد اتّسعت حدود الاهتمام لتشمل التنقيب عن أصول فئات العلماء المسلمين ودورهم في الحياة الدينية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية الوسيطة. وقد أدّت المعلومات التي جمعها الدارسون حديثاً إلى تعديل كثير من التوجهات والآراء السائدة. عن الحركات الدينية الوسيطة وعن طبيعة النخب الدينية الإسلامية نفسها. في ضوء هذه التطورات البحثية يبدو من المفيد الآن.. النظر في قضية ملحوظة ضمناً في الدراسات المعاصرة عن طبيعة تكوينات المجتمعات الإسلامية؛ وهي قضية العلاقة بين الدولة والدين في الإسلام؛ وبشكلٍ أخصّ: طبيعة

Ira Lapidus, The reparation of state and religion in the development of early Islamic (*) society, in: IJMES VI, 1975, 363-385.

تلك العلاقة في العصور الإسلامية الوسطى - وما هو ميراث الإسلام الأول للمجتمعات الإسلامية المتأخرة. والرأي السائد حتى الآن بين دارسي الإسلاميات أن الاجتماع الإسلامي الوسيط لم يعرف تفرقة بين الوجوه الدينية والسياسية للمجتمع، فالخلافة كانت في الوقت نفسه القيادة الدينية والسياسية للأمة الإسلامية، تلك الأمة المؤلفة من أفراد ضمهم معاً في اجتماعٍ واحدٍ الانتماء الديني الواحد. وهذه الرؤية توحد المؤسسات السياسية والدينية في الإسلام تعود في نظر الدارسين للتجربة الأولى للجماعة الإسلامية بالمدينة في ظل قيادة النبي محمد. فقد كان الرسول منفذاً لإرادة الله الموحاة إليه في كل شؤون الحياة. ولذا فإن الإسلام يتضمن في الوقت نفسه الطاعة لرئيس يستمد سلطته وشرعيته من مقامه الديني؛ والعضوية في الأمة التي يقودها ذلك الرئيس. وفي هذه الحالة فإن القيم السياسية والدينية، والمقامات الدينية والسياسية لا تنفصل الواحدة منها عن الأخرى. وقد احتفظت الخلافة بهذه الفكرة التأسيسية عقب وفاة النبي، ذلك أن الخلفاء كانوا مكلفين بمتابعة رسالته في وجوها الأخلاقية والدينية والفقهية. ويتمثل ذلك كله في الدعوة إلى مبادئه الموحاة، ومراقبة تطبيقها، وحل النزاعات، وحفظ النظام والاستقرار، ومتابعة الفتوحات لنشر الرسالة، وللإفادة مما تجلبه للأمة من فوائد. ولهذه الاعتبارات فإن مركز الخلافة كان فريداً في دوره وسلطاته. فليست هناك مؤسسة أخرى داخل الأمة تتمتع بصلاحيات دينية أو إدارية فيما عدا الخليفة أو من يكلفه ويؤليه أعمالاً محددة. وبالإضافة لذلك، فإن الخليفة كان عامل التوحيد واللحمة بين القبائل والعشائر المختلفة التي تكونت منها الجماعة الأولى. لقد كان الخليفة هو الأمة في شخصٍ واحد.

يبدو كل هذا أمراً مسلماً لا يحتاج لنقاشٍ كثير، لكن؛ بالرغم من أصول الإسلام هذه، وتعاليمه حول علاقة الدين بالدولة؛ فإن المجتمع الإسلامي تطور بطرائق «غير إسلامية»، إذا صحَّ التعبير. فالواقع أن

الحياتين الدينية والسياسية عرفتا وجوهاً مختلفةً من تجربة الأمة، بقيم متميزة، وقادة مختلفين، بل ومؤسسات مختلفة. ومنذ منتصف القرن العاشر الميلادي تسربت السلطة في الدولة من يد العرب إلى أيدي الضباط والإداريين والولاة، والمسؤولين المحليين. أمّا الخلفاء فقد فقدوا السلطة السياسية الفعلية، وسيطر حكام الأمر الواقع عن طريق القوة المحضة التي عُرفت بالسلطنة، إذ إنه رغم حصولهم على تفويضاتٍ شكليةٍ من الخليفة؛ فالواقع أنهم لا يدينون له باستمرار سيطرتهم بقدر ما يدينون بذلك للحاجة الطبيعية لدى الناس للنظام والاستقرار في ظلّ سلطةٍ معينة. وهكذا تشعبت الأمة في كياناتٍ سياسيةٍ مختلفةٍ دونما أثرٍ دينيٍّ عميق؛ وإن تكن جميعاً تعلن ولاءها للإسلام، وتصور نفسها بصورة المدافع عنه، والمُجاهد في سبيله.

في الوقت نفسه كانت المجتمعات الإسلامية تتطور بشكلٍ منفصلٍ عن السلطات التي تحكمها. فقد كان العلماء يعالجون الشؤون الخاصة للناس، وحياتهم الدينية؛ عن طريق عملهم كقضاة، وإداريين، ومعلمين، وموجهين دينيين. وكانت فئات العلماء تنتظم في مدارس فقهية عند السنة، وكفرقٍ عند الشيعة، وكطرقٍ لدى المتصوّفة. أمّا المدارس الفقهية السنية، التي نعرفُ عنها أكثر مما نعرفُ عن غيرها؛ فقد كانت تتشكّل من علماء ومتفقيين في مذهبٍ من المذاهب، وشهود عدول، وقُضاة، وإداريين، يعالجون ويديرون قضايا الجماعة بشكلٍ واسع. وقد استوعبت المدارس الفقهية على المستوى المحلي مجموعاتٍ شعبيةٍ كانت تتطلع إلى العلماء لتوجيهها إلى كيفية الحياة الصالحة حسب الشريعة. وكانت المدارس الفقهية تجيب على احتياجاتٍ اجتماعيةٍ في مجالات الأحوال الشخصية: الزيجات، والطلاق، والموارث وما شابه. كما أنّ هذه المدارس كانت تتحرك في بعض مجالات الحياة التجارية، وتُشرف على مؤسسات تربوية أوقفت لهذا الغرض، وتوزّع صدقاتٍ وأعطياتٍ من الأوقاف الخيرية، وتقدّم فتاوى فقهية، وتحلّ النزاعات بين

الأفراد، وهكذا فإن العلماء كانوا - بشكل عام - يوجهون قطاعاً واسعاً من حيوات الناس مؤسساً على الشريعة (عن طريق الفقه)؛ ولذا فإن مكاتبتهم الاجتماعية كانت قائمة على الدين^(١). ومع أن المذاهب الفقهية السنية لم تكن منظمة كالكنائس المسيحية، فإنها كانت تقوم بعدة مهام دينية واجتماعية تتشابه وما كانت تقوم به الكنائس. لكنّ سواء شئنا أم أبينا فإن هذه الفئات، والتنظيمات الدينية، والمؤسسات، والنشاطات؛ كانت منفصلةً بوضوح عن النُخب السياسية. وقد أوضح السير هاملتون غب قبل عقدين من السنين في مقالته: «التنظيمات التكوينية» أن العلماء المسلمين وعوا بشكلٍ تدريجيّ هذا الانفصال بين الدولة والدين، فطوّروا مجاًلاً خاصاً للنشاطات والتنظيمات الدينية فابن تيمية، على سبيل المثال، رأى أن العلماء، مستقلين عن الخلافة، يُعتبرون الأمة الإسلامية الحقيقية، وأنّ الحُكام «المسلمين» صاروا كذلك ليس بسبب التزامهم بأحكام الدين؛ بل بما أعطتهم الجماعة، وأعطاهم الإسلام من عونٍ ومُساعدة، وهكذا فإنّ التاريخ الوسيط للإسلام لا يستعيدُ العصر الذهبيّ الأول الذي كانت فيه الوحدة قائمةً بين المجالين^(٢).

(١) قارن عن ذلك كلّ الدراسات الجديدة: M.A. Shaban, The 'Abbasid Revolution (Cambridge, 1970) and Islamic History A. D. 600-750 (Cambridge 197); F. Omar, The 'Abbasid Caliphate (Bagdad 1969).

وانظر التاريخ المبكر للتشيع: C. Cahen, 'Points de vue sur la Révolution 'Abbaside', Revue Historique, 230 (1963), 295-338; M. Hadgson, «How did the Early Sina' become Sectarism?», Journal of the American Oriental Society, LXXV (1955), 1-13.

وانظر عن العلماء ومكانتهم في العصور العباسية المتأخرة، وبعد ذلك: R. Bulhèt, The Poitincians of Nishagur (Cambridge, 1973), I. Lapidus, «The Early Evolution of Muslim Vrleam Institutions», Comperatic Studis in Society and History, XV (1973), 21-50 and I. Lapidus, «Muslim Citis and Islamic Societs», Middle Eastern Cities (Berkeley and Los Angels, 1970), pp. 47-76.

وانظر عن العلماء في الإسلام بشكل عام: N. Keddie (ed.), Scholars, Saints and Sufis (Berkeley and Los Angels, 1972); G. Baer (ed.), «The 'Vlama' In Modern History (Jerusalem 1971).

(٢) H. A. R. Gibb, «Constitutional Organization», in Law in the Middle East, M. Khaddnsi

وفي الحقيقة فإنَّ العصر الذهبي كان قصيراً جداً، إذ سُرَّعان ما زالت الوحدة في عصور الإسلام الأولى، متى ولماذا زالت الوحدة الأولى؟. إنَّ مهمتنا في هذا المقال دراسة الأسباب الاجتماعية والدينية في العصرين الأموي والعباسي التي أدَّت إلى الانفصال التدريجي بين الدولة والدين، ومحاولة تبين أهمية هذا الانفصال في تطور المجتمعات الإسلامية. وسأحاول في هذه الدراسة أن أصل إلى الإدراك الذي توصل إليه العلماء المسلمون من قبل، عن الإسهام الحنبلي في تطوير مجالٍ ديني خاص انفصل عن الدولة. فالقسم التحليلي الرئيسي في هذه الورقة سيُظهر الدور الخاص الذي قامت به الحنبلية في هذا السياق: أي سياق العلاقة بين الدين والدولة وتطوراتها. ومع ذلك فإنَّ قدراً كبيراً من تاريخ تلك الفترة سيبقى غير واضحٍ وغير معروف. لكنَّ آمل أن يسهم هذا البحث في الحث على نظرةٍ جديدةٍ للقضية تستدعي بحثاً ومقارباتٍ وتأملاً في دراساتٍ مقبلة.

II

ظهور اهتماماتٍ دينيةٍ مستقلة عن الدولة

استوعبت الخلافة في البداية الأمة. لكنَّ جوانب دينيةً وسياسيةً من حياة الجماعة المسلمة سُرَّعان ما انفصلت عن الدولة في تطورٍ تاريخيٍّ لافت حدث على ثلاثة مراحل. ففي المرحلة الأولى قامت تمرداتٌ وثوراتٌ على السلطة المركزية أدَّت إلى ظهور فرقٍ قسَّمت وشرذمت الجماعة الواحدة. فالإمبراطورية العربية (المتكونة عن طريق الفتوحات) أحدثت ثورة مفاجئة في مفاهيم الخلافة، وممارساتها أحدثت افتراقاً كبيراً عما عرفته الجماعة الأولى أيام النبي المؤسس. فكورثة للامبراطوريتين الساسانية والبيزنطية، وكتلامذة لتلك التقاليد الامبراطورية (في الأقطار المفتوحة)؛ طوَّر الخلفاء تدريجياً

تقاليد سلطوية إمبراطورية بما في ذلك الولاء المطلق للدولة والسلطان، والطبيعة القدسية لمنصب الخلافة. لقد أقام الأمويون (٦٦١ - ٧٥٠م) رسوم بلاط، واستحدثوا عملة خاصة، وطوّروا اهتمامات دينية، وشيّدوا قصوراً ضخمة؛ دعمت كلّها السلطان المطلق للخلافة والخليفة. وفي المجال السياسي العملي طوّر ذلك كلّهُ مقدرة الجيش واستعداده. وكفاية الإدارة، والدخل الموجود بتصرف الدولة. وكانت نتيجة ذلك كلّهُ أيام الأمويين تعميق الإحساس بالسياسي باعتباره مغايراً للديني كما كان عليه الحال أيام الساسانيين والبيزنطيين. وأدّت السياسة الأموية إلى توتر مُلفت بين الأصول الدينية للسلطة الإسلامية، والممارسات السياسية للخلافة. وعقب ذلك معارضة مصمّمة للأمويين لصالح الخلافة الحقيقية والإسلام؛ إذ قام العربُ بعدة ثوراتٍ على الخلافة والخليفة في العهد الأموي للسلطة والسلطان. وأبرز هؤلاء المعارضين: الخوارج الذين رأوا أنّ الأمويين لا يملكون مؤهلاتٍ خاصة للسلطة؛ إذ الخلافة من حقّ كلّ مسلمٍ صالح. والشيعية الذين رأوا أنّ السلطة خاصةٌ بآل بيت النبي من سُلالة عليٍّ وفاطمة بنت الرسول. وهكذا حضرت الفكرة التي تقول بانفصال الجماعة عن السلطة الأموية الظالمة والمغتصبة. وقد أدّت هذه الصراعات المبكرة على الخلافة وانتقال السلطة، وسياسة الدولة إلى خلافات «لاهوتية» و«دينية» كانت في أساس تشكّل الحركات الدينية المنفصلة، والمعارضة السياسية الدائمة.

ويشكّل العباسيون - بالنسبة لغرضنا في هذا البحث - نقطة اهتمامٍ مركزية. فقد أفاد هؤلاء المعارضون من جوّ التذمّر السائد، وأسقطوا الأمويين. وقد استقطب العباسيون الهاشميون هؤلاء العرب الخُرّاسانيين إلى جانبهم، وبخاصّة أعقاب الفاتحين الأوائل؛ ممن تحولوا إلى مُزارعين في ضواحي المُدُن وبخاصّة مدينة مرو وجوارها. فقد فقد العرب من أبناء الفاتحين العطاء الذي كان آباؤهم وأجدادهم يتقاضونه كجزءٍ من النخبة العربية الفاتحة

والحاكمة. وتحولوا تدريجياً إلى رعية يشرف على إدارة الضرائب التي تدفعها الدهاقين المحليون من غير المسلمين، كما اضطروا إلى دفع ضرائب لا تقل عن تلك التي كان غير المسلمين يدفعونها لخزينة الدولة الأموية. وشكل ذلك كله جرحاً لكبريائهم، وإفقاراً مادياً لهم. وفي المجال الاجتماعي تحول أبناء الفاتحين هؤلاء إلى جزء من المجموعات الشعبية الإيرانية. فقد تكلموا الفارسية، ولبسوا لباس الفرس، واتخذوا كثيراً من عاداتهم وأعيادهم عادات المنفصل، وتكون تدريجياً مجتمع فيه تمايزات، لكنه يملك سمات المجتمع المنصهر الواحد^(١). أدت السياسات الأموية المالية والاجتماعية في تأثيرها على العرب الخراسانيين البعيدين إلى أن يعتبر هؤلاء مصالحهم المهضومة متماهيةً بالإسلام ومعه، كما نظروا إلى الخلافة الأموية باعتبارها سلطة فاسدة، كما اعتبروا سياساتها خروجاً على الإسلام الصحيح. وتشكلت تدريجياً بينهم حركة معارضة للسياسات الأموية المالية والاجتماعية، ذات حساسية دينية عالية، تضع الهوية الإسلامية في مواجهة الهوية العربية للأمويين؛ وتملك سمات ملحمة ونشورية. لقد اعتقد الخراسانيون أن دولة جديدة ستنشأ تُعيد للأمر نصابها، وتملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وتأتي بالزمن الذهبي، زمن المهدي. فأضيف بذلك العامل الديني الغلاب إلى العوامل السياسية. وصار ممكناً تصوّر سقوط الأمويين رغم خلافتهم، دون أن يعني ذلك إمكان الأمة بدون إمام. فتمرد الخراسانيون لم يدفعهم إلى التخلي عن الفكرة النموذجية: فكرة الأمة الواحدة، في ظل سلطة الخلافة الواحدة. (وربما عاد ذلك) إلى أنهم كانوا ما يزالون يعتبرون أنفسهم جزءاً من النخبة المسيطرة أو يجب أن يكونوا كذلك بسبب أصولهم

J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall* (Calcutta, 1927), pp. 397 ff; (١) M. A. Sohaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, 1970).

العربية. وقد كانت لهم مصالح في بقاء الدولة وفتوحاتها، واللغة العربية، والإسلام المسيطر؛ لذا بقيت فكرة الخلافة ثابتة في أخلادهم كجزء من تصورهم لأنفسهم ومهمتهم في السلطة والعالم. ثم إنَّ الخلافة (أي السلطة المركزية الواحدة) كانت ضروريةً للحفاظ على تماسك ذلك المجتمع المتكوّن بخراسان من عناصر وأمشاج متباينة في الأصل. وهكذا فإنَّ الخلافة كسلطة هادية وموحّدة؛ تحوّلت لديهم إلى أيديولوجيا، وإلى طريقة في التفكير بقضاياهم الاجتماعية والسياسية بلغت من التجذر بحيث إنَّ التطورات التاريخية للخلافة كفكرة وكمؤسسة لم تستطع النيل منها. فقد تبلورت سريعاً أيديولوجيا غالبة لأمة واحدة، تحكم علاقات أفرادها أخوة الإيمان، وسلطة خليفة واحدة أعقبت النبي، وتولّت مهامه السياسية في قيادة الأمة لكنّ هذا البناء الأيديولوجي الجذاب كان يتأرجح بين الاندفاع لوحدة شاملة على المستويات كلّها، ومفارقات تتهدّد الجماعة الناشئة بالتشذّر والتشرّد. ويمكن إدراك الأهمية الرمزية المركزية لفكرة الوحدة في الإسلام؛ إذا أخذنا بعين الاعتبار ضالة عدد وقوة المؤسسات التي تُبلور هذه الوحدة اجتماعياً. تأسيساً على السابق كلّ؛ فإنَّ الخراسانيين في تمردهم على الأمويين أكّدوا في الوقت نفسه ولاءهم غير المزعزع لفكرة الخلافة الهادية، كما على طبيعتها الدينية الواضحة ومع وصول العباسيين للسلطة، احتفظ الثوار المنتصرون من خراسان لفترة وجيزة بأفكارهم حول الخلافة ومهامّها، وعملوا في ولاء كامل لها، لكنّ ذلك لم يعن أنه لم تبق لهم هويتهم السياسية والدينية الذاتية.

بيد أنَّ العباسيين لم يصدّقوا (بفكرهم وممارساتهم) آراء أنصارهم فيهم إلا لفترة وجيزة. إذ رأوا - شأنهم في ذلك شأن الأمويين - أنَّ الطريقة الأمثل للاحتفاظ بالسلطة: إقامة جيش مركزي قوي، وإدارة مركزية ذات كفاية، وأيديولوجيا سلطوية تجعل من الخليفة نصف إله محاط برسوم البلاط وشعائره المعقّدة كجزء من أي السلطة والسلطان. لذا فسرعان ما عادت الشكوى

القديمة التي بدأت أيام الأمويين من الاستئثار بالفيء، وسوء الإدارة، وسوء سلوك الخلفاء. وعاد الشيعة للشكوى من الإدارة العباسية كما كان عليه حالهم مع السلطة الأموية. ففي العهد الأموي قامت دعوة الشيعة السياسية لآل البيت على قرابتهم بالنبي، وظهر سيرتهم بالمقارنة مع المتسلطين من آل أبي سفيان ومروان بن الحكم. ولأنّ العباسيين استندوا إلى الأساس نفسه في معارضتهم للأمويين؛ فإنّ أنصار الطالبين من الشيعة خصّصوا أنفسهم بخصائص لا تتوافر لآل العباس، ذات طابع ديني غلاب. فظهرت فكرتهم عن الإمامة التي لا تعتبرها مجرد خلافة سياسية للنبي، بل إنّ الإمام هو استمرار حيّ للرسالة الموحدة، ومرجع معصوم في قضايا الدين والشريعة التي يُلهمها من الله عزّ وجلّ بواسطة «الروح القدس». ومع أنّ الشيعة عارضوا العباسيين بشدة، فإنهم من جهتهم لم يتعرضوا لمفهوم الخلافة بالنقد أو التجريح. فقد استمروا في اعتبار الخليفة رمز وحدة الجماعة، وقائدها الهادي، والكفيل بحراسة الدين، وتطبيق الشريعة. بذلك جعلت الشيعة من الوحدة المفترضة في العصر الذهبي للجماعة، بين الدين والدولة، والجماعة والخلافة؛ نموذجها الأعلى، فكانت بذلك تحتفظ بالمفهوم القديم وتحفظه^(١). لكنّ في المدى القريب؛ فإنّ الحلّ الذي كانت تعرضه لمشكلات السلطة السياسية، لم يكن واقعياً ولا تاريخياً ولا جذاباً للذين خابت آمالهم بالسلطة العباسية. ذلك أنّ رؤية الإمامة والمهدي ما كانت تقول غير ما سبق أن قيل واستعمل لإسقاط الأمويين، دونما نتائج إيجابية على المستوى الديني، أي المجيء برجلٍ من آل البيت للسلطة نصّ عليه الرسول هذه المرة من أجل ذلك فإنّ

(١) سقطت فكرة الخلافة الواحدة للأمة الواحدة عند الشيعة الإثني عشرية عملياً فيما بعد عندما قالوا بغيبة الإمام؛ وبذلك ما عادوا يرتبطون بالإمام الحاضر الظاهر سواء أكان مسيطراً أم لافئشاً لهم مجتمع خاص ذاتي لم تعد فكرة الأمة والوحدة تلعبان دوراً ملحوظاً فيه.

الفكرة الشيعية لم تكن جذابة للخراسانيين، ولم تلق تأييداً كبيراً في أوساطهم (في العصر العباسي الأول).

إنّ هذا التوتّر على مستوى الفهم لمهمة الخلافة، والذي أدّى إلى انفصال الدين عن الدولة تدريجياً؛ صادف ظروفاً ملائمةً للانفصال من جهة ثانية. فقد ظهرت فئات تقوم بنشاطات دينية «بحثة» غير الخلفاء والإداريين والقضاة التابعين لهم. وقد كان ذلك ممكناً لأنّ الخليفة الذي كان يحرس الدين، ويسوس الدنيا؛ لم يرث سلطة النبي الدينية (نبوته)؛ كما أنه لم يكن مصدراً للتشريع. وهكذا فقد كانت هناك على المستويين الرمزي والتنفيذي نقطة ضعف في مفهوم الخلافة وبرامجها. تلك الخلافة التي لم تُستق مباشرةً

من مصادر الإسلام الأساسية. لقد بقي القرآن بذلك مستقلاً وخارج سلطة الدولة، ومُتاحاً لكل أحد. وهذا الانفتاح المتبادل بين القرآن والجماعة بدأ منذ بداية الإسلام. إذ انصرف مسلمون كثيرون لقراءة القرآن، وتبّع السُنّة. وطُلّاب العلم هؤلاء، الراحلون في سبيل الدين والسنة، الذين لم يكونوا موظفين، ولم يكونوا يتلقون مساعداتٍ من أحد، ولم يكونوا يملكون هالةً كهنوتية قُديسية؛ هؤلاء هم «صُنّاع» «الدين الجديد» في الحقيقة. ففي القرنين الثامن والتاسع الميلاديين خرجت الدراسات القرآنية والحديثية تدريجياً من مجال عمل الدولة أو سلطتها. بالإضافة إلى الفقه، وعلم الكلام، والتصوف. وقد كان للمدارس الفقهية دورٌ بارزٌ في استحداث حياة دينية ذاتية أو مستقلة عن السلطة السياسية. ففي القرن الثامن الميلادي نشأت اتجاهاتٌ مدرسية فقهية متميزة في العراق والمدينة والشام. وقد بدأ الأمر بمئات بل آلاف الأفراد من حملة العلم المتناثرين؛ ثم بدأت مجموعاتٌ من هؤلاء تتظم في تياراتٍ على المستوى المحلي أو المناطقي بدءاً معتبرة نفسها صاحبة الحق في حفظ الشريعة وتأويلها. وتحدّد المدرسة نفسها متميزة عن المذاهب والمدارس الأخرى باتجاهٍ فقهيٍّ خاص يتضمن اجتهاداتٍ وتوجّهاتٍ في سائر

مسائل الدين والشريعة، وينتمي إلى أحد الأئمة الكبار أو المؤسسين من مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي. وكان عمل المدارس الأساسي دراسة القرآن والحديث، والقيام باجتهادات في نطاقهما أو على أساسٍ منهما، والاهتمام بتطبيق الشريعة في المجال الشخصي والاجتماعي. وتدرجياً دخل الفقهاء في نطاق عمل الدولة بدرجاتٍ مختلفة؛ إذ صار منهم قضاة، وإداريون، وكُتّاب، ونُظَّارٌ أو وكلاء في المؤسسات العامة أو مؤسسات الوقف. وقد أنكر أكثر الفقهاء على الدولة الحق في التدخل في المسائل الفقهية. مقدّمين على ذلك إجماع العلماء المجتهدين، والاجتهادات الفردية لأئمة الفقه والدين^(١). وكان للعلماء الجُدد هؤلاء دورٌ اجتماعيٌّ كبير. فهؤلاء الناس من قراء القرآن، ورُواة الحديث، وأصحاب القصص والوعظ، وبعض فقهاء المدارس الفقهية والكلامية؛ تحولوا إلى أئمة للناس، يلجأون إليهم للهداية والإرشاد بدلاً من العودة للسلطة السياسية. وقد تكوّن لهذه المدارس أتباعٌ وجمهورٌ (وللشيعة والخوارج أتباعهم وأنصارهم طبعاً) في سائر أنحاء العالم الإسلامي. بيد أن علينا هنا أن نذكر أن تكوّن حياة «دينية» مستقلة عن السلطة السياسية من خلال المذاهب الفقهية؛ هذا التطور صاحبه تطوّر آخر هو ظهور واستمرار الأحزاب والفرق الدينية داخل جسم الأمة. وهكذا فإنه من الناحيتين الدينية والاجتماعية؛ فإنّ الخلافة والإسلام (في القرن الثالث الهجري) لم يعودا شيئاً واحداً.

وجاءت مطالع القرن التاسع الميلادي معها بالمرحلة الثالثة من مراحل التطور؛ تطور انفصال السلطة السياسية عن الحياتين الدينية والاجتماعية؛ ونعني به ظهور المدرسة الفقهية الحنبلية. والحنابلة من جهةٍ لا يختلفون عن المدارس الفقهية الأخرى من حيث طرائق الظهور؛ لكنهم من جهةٍ ثانية

(١) قارن: J. Schacht, *Origins of Muhammedan Jurisfrudence* (Oxford, 1953).

يمثلون شيئاً جديداً في طريق الانفصال بين الديني والسياسي في الإسلام. ذلك أنّ الحنبلية مثلت مزجاً بين التقليد الديني المستقل، والتراث السياسي الثوري لأهل خراسان. فكان لهذه الظاهرة الدينية / السياسية الجديدة تأثيرها التفجيري على دعوى الخلافة الدينية، وعلى العلاقة بين الدولة والدين. وإيضاحُ هذا التطور وآثاره يتطلبُ منا قراءةً مفصّلةً للحقبة التي سيطر فيها المأمون على مقاليد الأمور في الدولة العباسية (١٩٨ - ٢١٨هـ).

III

أزمة السلطة العباسية: خلافة المأمون،

والصراع على السلطة في بغداد

تعددت الرؤى لخلافة المأمون أوفتره حكمه تبعاً لاهتمامات الدارسين واختلاف مناهجهم. والجدير بالاهتمام هنا دراستا فرانثيسكو غابرييلي بعنوان: «المأمون والعلويون»، ودومينيك سوردل: «السياسة الدينية للخليفة العباسي المأمون»^(١). فكلُّ من هاتين الدراستين تقدّم رؤيةً مهمةً لكشف أصول سياسات هذا الخليفة، والظروف التي أسهمت في صنع حقبة حكمه. لكنّ تاريخ تلك الحقبة يستحقُّ منا قراءةً جامعةً من جديدٍ مع التركيز على بعض اللحظات التي هي موضع اهتمامنا هنا، والتي أهملتها الدراسات السابقة.

في العام ٨١٣م وصل المأمون إلى كرسيّ الخلافة بعد حربٍ أهليةٍ طاحنةٍ خاضها ضدّ أخيه الأمين (١٩٣ - ١٩٨هـ)، وانتهت بمقتله وسيطرة المأمون. وكان أول إجراء اتّخذه المأمون (وهو بمرو) بعد أن بلغه نبأ سقوط

(١) F. Gabrieli, *Al-Ma'mim agli 'Abidi* (Leipzig 1929); D. Sourdel «La politique Religieuse du Calife 'Abbaside al-Ma'mim», *Revue d'Etudes Islamiques*, XXX (1962), 27-48.

بغداد، ومقتل أخيه؛ تعيينه الحسن بن سهل، شقيق وزيره (الفصل بن سهل) حاكماً لبغداد والعراق. بيد أن ذلك لم يعن انتهاءً لمتاعب المأمون. فقد حفلت السنوات الأولى لخلافته بأحداث الثورة والتمرد التي اقتضته جهوداً مستمرة من أجل السيطرة على بغداد والعراق. بين أوائل خصوم الخليفة الجديد كان العلويون الذين نافسوا وينافسون العباسيين على الخلافة. ففي العام ٨١٣م ثار الحسن الحرشي على مقربة من النيل، ودعا للرضا من آل محمد بعد إذ قُتل الخليفة الأمين. وكان هذا الشعار (الرضا من آل محمد) مألوفاً بالنسبة للثوار الشيعة الذين يريدون إسقاط النظام القائم قبل الإعلان عن اسم مرشحهم حتى لا تنهدد حياته. وتبع هذا التمرد تمردٌ قام به نصر بن سبث في الجزيرة (٨١٤ - ٨١٦م)، وآخر قاده ابن طباطبا بالكوفة ودعمه فيه أبو السرايا. وكان شعار هذا التمرد: الرضا من آل محمد، و«العمل بالكتاب والسنة». وفي العام ٨١٦م سقطت البصرة بيد ثائرين علويين، وتبعَت الكوفة والبصرة ومكة والمدينة. وقد أدت التمردات العلوية إلى تصاعد التوتر داخل البطن الهاشمي من قريش الذي يضم العلويين، والعباسيين، فقد قام العلويون بطرد العباسيين من الكوفة، كما دار صراعٌ مسلّم بين الأستين داخل مكة. لذا فعندما عادت للعباسيين السيطرة على العراق سارعوا إلى الأخذ بالثأر من آل عليٍّ وأنصارهم. لقد أخرجوا آل عليٍّ من العراق كُلّه، وتقطّعت أسباب القربة والتراحم بين الطرفين لفترة من الزمان. وهكذا فإن الصراع السياسي الذي اشتعل بين الطرفين (منذ قيام الدولة العباسية) انعكس تشرذماً أسرياً، كما أن الخلاف السياسي صار عداوةً شخصية.

أمّا في بغداد؛ فإن المعارضة للخلافة الجديدة، ظلّت جمراً تحت الرماد حتّى ثار عام ٨١٥م أهل الحربية المعروفون بالأبناء، من أعقاب الجيش العبّاسي الأول إبّان الثورة العباسية (١٢٩ - ١٣٢هـ) وكان الأبناء بعد مقتل الأمين قد بايعوا المأمون، وتلقّوا وعداً من جانبه باستمرار العطاء والتقريب

والاختصاص. لكنّ ظروفًا مختلفةً حالت دون ذلك. فقد قتل رجالاً المأمون عبد الله بن علي بن عيسى بن ماهان أحد قادة الأبناء، ثم عيّن المأمون الحسن بن سهل والياً على العراق؛ وهو «المجوسيّ ابن المجوسي»؛ الذي انصرف لإخضاع العراق والعاصمة للجيش والإدارة القادمين معه من خراسان. ثم إنّ الحسن بن سهل هذا فشل في دفع المرتبات والعطايا التي وعد بها الخليفة الجديد. كلُّ ذلك أدّى إلى ازدياد الشكوك بالوزير والخليفة، ونواياهما نحو العاصمة؛ فاندفع الأبناء من أهل الحربية نحو التمرد والثورة. وقد استمرّ الثوار رسمياً على ولائهم للمأمون؛ لكنهم عينوا إسحاق بن موسى الهادي خليفة له بالعراق. ثم استخلفوا المنصور بن المهدي ببغداد. ورفضوا إدارة الحسن بن سهل التي عنت سيطرة للقادمين الجدد على مقدّرات الأمور. وهكذا فإنّ رجالات الدعوة العباسية الأولى أو أعقابهم كانوا يريدون الاحتفاظ للعراق وبغداد ببعض الاستقلال الإداري في سياق الخلافة الجديدة، دون أن يعني ذلك تمرداً على الخليفة الجديد (المأمون). وقد تبع التمرد معارك ومفاوضات. وأنصبت مساعي الحسن بن سهل التفاوضية على شرذمة المتمردين عن طريق وعد بعضهم بالعطاء دون البعض الآخر، أو وعد جميعهم بالعطاء الذي لم يصل قطّ. وهكذا انتهت المفاوضات إلى الفشل؛ في الوقت الذي قوي فيه عضد المتمردين بانضمام محمد بن أبي خالد وابنه عيسى إليهم؛ وهما من قادة جيش هرثمة بن أعين؛ وممن فارقوا الحسن بن سهل (بعد مقتل هرثمة). وبذلك تمكنوا من إخراج الحسن بن سهل من بغداد، ودفعه باتجاه السواد حيث دار الصراع هناك، وسيطروا هم على العاصمة. وقد استمروا في الضغط على الحسن، وكسبوا ضده (٨١٦م) عدة معارك؛ لأنهم أرادوا الاحتفاظ بالريف الزراعي لبغداد لكي يستطيعوا الصمود فيها. وقد دفعت هذه الانتصارات العسكرية الأبناء إلى تصعيد مطالبهم؛ فحاولوا خلع المأمون، والبيعة لمنصور بن المهدي

بالخلافة. لكنه أبى ذلك، ورضي أن يحمل لقب الأمير للخليفة المأمون. بيد أن استمرار الولاء الاسمي أو الرسمي للمأمون؛ لم يعن اعتدالاً في مطالبهم؛ إذ أعلنوا عزمهم على إخراج الحسن بن سهل من العراق كله. (وما أن جاء العام ٨١٨م) حتى وجد المأمون نفسه يواجه تمرداتٍ من آل عليّ من جهة، ومن رجالات الدعوة العباسية والجيش العباسي بقيادة رجالات من أسرته من جهة ثانية. لكنّ معسكر الخصوم لم يخلُ من متاعب أيضاً. ففي بغداد نفسها أيدت الثورة ناحيتا الحرية وعسكر المهدي؛ بينما وقف أهل الكرخ مع الحسن بن سهل. وتجلّى تأييدهم للحسن بسماحهم لجيشه بالدخول إلى المدينة من جهتهم أثناء القتال. وقد انتقم أهل الحرية من أهل الكرخ بنهب الحيّ، وإحراقه. وربما عزت معارضة الكرخ هذه صراعاتٍ بين فئاتٍ محلية مدنيّة. بل ربما عكست النزاع العلوي العباسي. لكننا لا نستطيع أن نوّكد هذا أو ذاك (للمغوض السائد في المصادر).

لكنّ أيّاً يكن السبب؛ فإنّ الصراعات داخل المدينة أدّت إلى انهيار النظام العامّ انهياراً تاماً. فمع انهيار السلطة المركزية، صار البغداديون عُرضةً لهجمات العيارين والشُّطار. وقد كان هؤلاء يهاجمون المنازل علناً، ويسلبون الناس، أو يأخذونهم رهائن من أجل الحصول على فدية. وما عادت النساء بمأمنٍ في الشارع. كما أنّ الصُّنّاع والمهنيين صاروا عُرضةً للابتزاز، ودفع الرسوم من أجل الحصول على حماية مؤقتةٍ وغير مأمونة. وتطورت الأمور إلى أسوأ بحيث كانت أحياء كاملة تتعرض «للغزو» من جانب الشطار والعيارين أو من جانب الجنود الثائرين بالحرية. وأصاب اليأس السكّان المدنيين إذ لم يكن هناك مرجعٌ يستطيعون اللجوء إليه. لأنّ المهاجمين كانوا أحياناً من جنود الحرية، الذين يسيطرون على المدينة، أو من العيارين التابعين لأهل الضباط من ذوي النفوذ. لقد تحولت بغداد إلى مدينة مفتوحةٍ سليبة منهويةٍ في غياب

الخليفة، وجيشه، ورجال شرطته. وقد دفعت هذه الأزمة أهل المدينة لتنظيم أنفسهم من أجل الدفاع عن حياتهم وممتلكاتهم. وساعد على ذلك انقسام المدينة إلى أحياء شبه مغلقة؛ تملكُ بحكم تكوينها (استقلالية نسبية، وزعامة محلية). وبدأ الأمر بخروج بعض ذوي الهمة، ودعائهم الآخرين على الدفاع عن مدينتهم في وجه اللصوص وقطاع الطرق. من هؤلاء نعرفُ خالد الدريوش الذي كان من سُكان طريق الأنبار؛ وقد دعا أهل شارعهِ ومحَلَّتِهِ للوقوف في وجه اللصوص والشُّطَّار. وقد استند خالد في دعوته المُطَوَّعة للتنظيم إلى المبدأ الديني المعروف: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؛ فجمع حوله عشراتٍ من الناس المصمِّمين على المُدافعة، والاستعصاء على الاستغلال. وظهرت المبادئ الدينية بوضوحٍ أكبر في مجموعةٍ شعبيةٍ دفاعيةٍ أخرى قادها سهل بن سلامة الأنصاري الذي كان من أهل الحربية، ومن أهل خراسان القدامى ببغداد. خرج سهل معلقاً نسخةً من القرآن في عنقه، داعياً الناسَ للاجتماع حول مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد دعا في البداية جيرانه، ثم أهل محَلَّتِهِ، ثم أشرف المدينة بما في ذلك بنو هاشم من أقارب الخليفة؛ غير مفرِّقٍ في ذلك بين عليهِ القوم وسِفلتهم. وفي الوقت الذي كان فيه سهل يجول الشوارع والمحلات، ضارباً اللصوص، مُبْطِلاً رسومَ الحماية؛ كانت حركته تتحوَّل من المقاومة إلى التجمُّع الحزبي. فقد جمع سهل أتباعه في «ديوان» من أجل الضبط والربط، وبياعه هؤلاء على العمل بالكتاب والسنة النبوية، وعلى مُجاهدة من يخرج على كتاب الله وسنة نبيه. وهذه المُجاهدة للخارجين على الكتاب والسنة هي المبدأ الأعلى عنده؛ بحيث لا تقفُ عند حدٍّ معيَّن؛ ولو كان ذلك سلطة الخليفة أو الدولة؛ فلا طاعةَ لمخلوقٍ في معصية الخالق. وهناك اُفترقت الطرق بالرجلين: خالد الدريوش، وسهل بن سلامة. أمَّا الأولُ فإنه لا يريد أكثر من حفظ أمن الناس حتى تعودَ سيطرة الخليفة الذي يدين له بالولاء. وأمَّا الثاني فيعتبر نفسه قائد

محاولة «إصلاحية» مبدؤها الأعلى القرآن والسُّنة اللذين يتقدمان على الولاء لأيِّ سُلطةٍ أخرى.

أدت حركات «الدفاع الذاتي» هذه؛ وبخاصة تلك التي تزعمها سهل، والتي تحولت إلى حزبٍ له ديوانٌ وشعاراتٌ؛ إلى زيادة الجبهات ببغداد. فسهل كان جند الحربية الذين خرج عليهم - خصومه الرئيسيين؛ لكنه لم يكن يوالي المأمون أيضاً. وبذلك صار الصراع ببغداد على ثلاث جبهات: جبهة الأبناء والعباسيين، وجبهة أنصار المأمون، وجبهة سهل بن سلامة الأنصاري داعي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد أثبت الأنصاريُّ لفترةٍ وجيزة أن حركته غير قليلة الشأن. وقد أدى التحدي الذي مثله سهل بن سلامة عام ٨١٧ - ٨١٨م لشوار الحربية إلى مخاوف شديدة في أوساطهم. فعاد منصور بن المهدي من السواد إلى بغداد، وانصرف عيسى بن محمد للتفاوض مع الحسن بن سهل (والي المأمون) من أجل القضاء على سهل بن سلامة الأنصاري وحركته. وقبل عيسى عرضاً من جانب الحسن بن سهل بالانضمام إلى جند المأمون مقابل عفوٍ شاملٍ عن أحداث التمرد والمُشاركين فيها، وأن يصبح مع الحسن والياً على العراق، وأن تُدفع لجنوده مرتباتٌ ستة أشهر. ويبدو أن الخوف من حركة سهل بن سلامة نال أيضاً من عزيمة وولاء بعض أنصاره هو (من ذوي الأصول العسكرية). فقد ترك المطلب بن عبد الله بن مالك الخُزاعي صفوف سهل، وأعلن ولاءه من جديدٍ للمأمون. لكنَّ سهلاً لم يسمح له بمغادرة بغداد، والخروج على «البيعة» و«اليمين» التي أعطاها؛ وقال له: ليس على هذا بايعتني! ويبدو أن المطلب لم يكن وحيداً في هذه «البيعة». فقد بايع سهلاً آخرون من كبار الأشراف والهاشميين مثل: المنصور بن المهدي، وخزيمة بن خازم، والفضل بن الربيع. واضطرَّ سهل لقتال المطلب وأنصاره لمنعهم من مغادرة صفوفه. وقد هُزم المطلب وأعلن ولاءه لسهل من جديد. وحاول عيسى بن محمد التخلص من سهل عن

طريق الاغتيال؛ فلما فشل قاتله سهل وأرغمه على البيعة له أيضاً. وهكذا فإنه ما أن أخذ سهل ثورة المطلب، ونجا من مؤامرة عيسى بن محمد حتى تحوّل إلى قوة رئيسية في الصراع من أجل السيطرة على بغداد والعراق. ويبدو أن كلّ فريق من هؤلاء كانت له أسبابه الخاصة لهذه البيعة (على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و«العمل بالكتاب والسنة»). أمّا القادة العسكريون فقد أخرجوا الاستسلام للمأمون (منتظرين شروطاً أفضل)، وسلّموا مؤقتاً بهذه الصيغة غير الواضحة، وغير الحاسمة. وأمّا سهل فقد ثبت سيطرة فريقه بالمدينة بحيث يستطيع الحصول على مكاسب لأهل المدينة في الصلح العام. لكنّ خطوة جديدة في برنامجهم ظهرت آنذاك؛ تُشير إلى أن مطامحه تعدّت قضية المساومة. فقد أضاف في تلك الأسابيع (بعد بيعة عيسى بن محمد له) إلى شعاراته المعروف شعار: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق). ويعني هذا أنه فهم الصراع على أنه صراع بين «الله الخالق» و«المخلوق الخليفة المأمون»؛ وهو طرف الله عزّ وجلّ أو ممثله في هذا الصراع. وفي تلك الفترة بالذات بدأ سكّان محلات بغداد بين باب الحربية، وباب الشام ببناء أبراج أمام منازلهم كإجراء دفاعي، وكفاصلٍ عن بقية أحياء المدينة: إنه العالم القدسي الطاهر؛ تُحاصره الدنيا المخوفة غير الكاملة.

لكنّ الأمور اتخذت اتجاهاً جديداً تماماً إبان تلك الفترة. فقد عمد المأمون إلى مبايعة علي الرضا؛ من الجيل الثامن بين أعقاب الإمام عليّ؛ بولاية العهد – أي أن يكون خليفة من بعده. وربما كان مقصد المأمون من وراء ذلك إسقاط المعارضة الشيعية لنظام حكمه، والإصلاح بين الطالبيين والعباسيين من أبناء البطن الهاشمي. بيد أن الأثر المباشر لهذه الخطوة ببغداد كان خروج العباسيين (الأسرة الهاشمية) على المأمون في ثورة مفتوحة. فقد أزعجت الهاشميين وشرذمتهم أحداث السنوات السابقة، وخشوا أن تكون البيعة

لعلي الرضا تسليماً لهم من جانب المأمون للشيعه الحاقدين عليهم؛ فأعلنوا خلع المأمون ومبايعه إبراهيم بن المهدي بالخلافه. وقد دعم القواد من الأبناء هذه الخطوة الراديكاليه؛ بما في ذلك المطلب وعيسى بن محمد من أهل الحريه ممن كانوا قد والوا سهل بن سلامة قبل قليل. وقد استطاع النظام الجديد وبسرعه السيطرة على بغداد والكوفه وأجزاء من السواد. أما في بغداد فقد كان إجراء القادة الأول ضرب حركة سهل بن سلامة. والعجيب أن ذلك حدث بسرعه وبدون صعوبات كبيره. فبمجرد تصميم إبراهيم بن المهدي وعيسى بن محمد على العمل؛ تزعزعت جبهه سهل بن سلامة التي استطاعت الثبات قبل قليل في وجه المطلب. فقد دخل عيسى بن محمد إلى مقر سهل بعد أن رشا أنصاره بدرهم أو درهمين لكل رجل، ثم قبض عليه دونما مقاومه تذكر. وقد طلب من سهل أن يتوب علانيه، ويبيع لإبراهيم بن المهدي. لكنه عاد فأعلن دعوته للعمل بكتاب الله، وسنة نبيه؛ كما أعلن ولاءه للدعوه العباسيه الأولى. ورداً على ذلك فقد ضرب وحُبس ثم أطلق سراحه، ثم حُبس من جديد حتى أطلق سراحه المأمون فيما بعد. ويقال إنه بايع المأمون، وأن الأخير منحه عطاءً مدى الحياه. وعلى أي حال فإننا لا نسمع شيئاً عن حركة سهل الشعبيه المدنيه بعد سيطرة عيسى بن محمد على مقراته. بيد أن العهد الجديد لم يستمر طويلاً أيضاً. ففي مرمات علي الرضا الذي استخلفه المأمون. واغتيل الفضل بن سهل وزير المأمون (وصانع سياسته المعاديه لبغداد)، وقرّر المأمون العوده للعراق وبغداد. فاهتزّت المعارضه العراقيه وتشردمت. أما المطلب فقد أعلن ولاءه للمأمون من جديد. وأما عيسى بن محمد فقد اتصل سراً بأحد قواد المأمون (حميد الطوسي)، وطلب إليه الدخول إلى بغداد. وقد غضب من ذلك إبراهيم بن المهدي، وأسر عيسى بن محمد. لكن ضباط عيسى تمردوا على إبراهيم، وطرّدوا أتباعه من الكرخ، وساعدوا قوات الحسن بن سهل في الدخول إلى المدينه. وهجر

إبراهيم رجاله. وبايع الجميع المأمون. واضطر إبراهيم للاختفاء لسنوات. وسقطت بغداد في يد المأمون؛ فدخلها عام ٨١٩ - ٨٢٠م للمرة الأولى إبان خلافته؛ واختفت كل آثار الفوضى والتمرد، وعاد السلام إلى العراق بعد عشر سنوات من الحروب الأهلية المتداخلة^(١). وكان بين أول إجراءات المأمون

(١) يُعتبر الطبري في تاريخه (السنوات ٢٠١ - ٢٠٤هـ) أفضل المصادر عن حركتي خالد الدريوش وسهل بن سلامة. وهناك عرض مختصر؛ مع إضافات طفيفة في بعض المواطن بالكامل في التاريخ لابن الأثير (نشرة القاهرة / ١٣٥٧هـ) ١٨٢/٥ - ١٨٣، ١٩١. وانظر العيون والحدائق (نشرة لايدن / ١٨٦٩م) ص ٣٥٢ - ٣٥٣ (عن الصلات بين العيارين والحبس)؛ وتجارب الأمم لمسكويه (نشرة لايدن / ١٨٦٩م) ص ٤٣٣ - ٤٣٥، ٤٤٠ - ٤٤١؛ وابن كثير: البداية والنهاية (مصورة بيروت عن طبعة القاهرة / ١٩٦٦) ٢٤٨/١٠؛ والمسعودي: مروج الذهب (القاهرة / ١٩٥٨) ٢٩/٤ (وهو يذكر أن المطوعة كانوا قادة العامة وزعماءها). أما اليعقوبي في رسالته الصغيرة: مشاكلة الناس لزمانهم فيقول إن المأمون آمن سهل بن سلامة المطوعي: الذي كان يلبس ملابس من صوف، ويعلق في عنقه نسخة من القرآن، ويدعو الناس إلى خلع المأمون - لكن اليعقوبي يقول إن الناس ما كانوا يلتفتون إليه (!). وربما كانت تلك رغبة اليعقوبي لا الحقيقة التاريخية؛ قارن: W. Millard, «The Adaptation of Men to Their Time: An Historical Essay by al-Xa'quler, JAOS LXXXIV, 1964, 329-344.

وتاريخ الطبري هو المصدر الرئيسي للأحداث العامة بتلك الفترة (السنوات ١٩٨ - ٢٠٤هـ). أما مسكويه فهو مفيد في التعرف على تفاصيل الخلاف بين العباسيين والطلبين (ص ٤٢٤ - ٤٢٥). وقارن بابن الأثير: الكامل، والعيون والحدائق عن السنوات نفسها. وللمطلب الخزاعي قصة طويلة في القلب وتغيير الولاء. فمنذ بدايات النزاع بين الأمين والمأمون كان في المقدمة دائماً في التغييرات السياسية والتقلبات. وقد كان عامل الموصل عام ٨٠٩ - ٨١٠م عندما بدأ النزاع بين الأمين والمأمون فكان موقفه إلى جانب المأمون على أن الأمين هو الذي عينه. وبين العامين ٨١٣ و ٨١٦م ولي مصر مرتين؛ واضطر للمغادرة في المرة الثانية بسبب اندلاع الحرب الأهلية. وفي بغداد بايع سهلاً ثم أعلن الولاء للمأمون كما سبق أن ذكرنا. لكنه مالبت أن وقف ضد المأمون لصالح إبراهيم بن المهدي، ثم عاد لمبايعة المأمون عندما مالت الظروف لصالحه. قارن عنه؛ الكندي: الولاة والقضاة (لايدن، ١٩١٢) ص ١٥٢ - ١٦١، والأزدي: تاريخ الموصل (القاهرة، ١٩٦٧) ص ٣٢٥؛ وابن طيفور: تاريخ بغداد (بغداد،

بالمدينة تحريم وتجريد دُعاة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١).

VI

حركةٌ ثورية

إنَّ نظرةً استرداديةً لأحداث السنوات الأولى من خلافة المأمون؛ تُظهرنا على أنَّ حركة سهل المدينة تمثّل وجهاً متميزاً من وجوه الصراع على السيطرة بالعراق. أمّا الخليفة فقد مثّله في هذا الصراع جنود واليه الحسن بن سهل، ومجموعات موالية ببغداد في محلة الكرخ هويتها غير معروفة بدقة، بالإضافة إلى عناصر شيعية بالكوفة والبصرة. وأمّا الفريق الثاني فالأبناء تقودهم عناصر من الهاشميين. فالأبناء بمحلة الحربية شكّلوا حزباً قوياً مُتحالفاً مع الأسرة الهاشمية. لكنّ هؤلاء كانت لديهم طموحات شخصية ضيقة النطاق تهتمُّ بالمرتبات والعطاء، وتندفع وراء مطالب سياسية لبعض الضباط. ومن البيئة نفسها خرج العيارون والشُّطّار الذين أُرعبوا المدينة، ونشروا فيها جواً من الإرهاب والخوف. (ومثّل سهلٌ وأتباعه الفريق الثالث) الذي اتّجه لمناضلة العيارين؛ وضمناً ضدَّ الجند الثائرين، وحكومة إبراهيم المهدي. لكنّ سهلاً كان أيضاً ضد الخليفة المأمون. وهكذا فإن حركة سهل كانت جماعة سياسية فاعلة ضمن الصراع. لكنّ: ماذا كانت هوية هذا الحزب؟ أو ما هي المصالح التي كان يمثلها أو يسعى لذلك؟. لا تشير مصادرنا إلى أهداف حركة سهل إلاّ إشاراتٍ قليلة. ومن هذه الإشارات نعرفُ أنَّ الحركة كانت ذات أصول شعبية. صحيحٌ أنَّ بعض الهاشميين أيّدوا سهلاً لحقبةٍ وجيزة. كما أنَّ بعض

= (١٩٦٨) ص ٣٢، وابن تغري بردي: النجوم الزاهرة ١٥٧/٢، ١٦٢ - ١٦٣؛

Gabrieli, Al-Ma'mim e gli 'Abdi, p. 49.

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (مصورة بيروت، ١٩٦٦) ١٢/٣٥٠ - ٣٥١.

الضباط بايعوه مثل المطلب وعيسى بن محمد. لكن أكثر قادة الحركة كانوا من الصُّلحاء؛ من أبناء الأحياء والحارات الصغيرة بالمدينة؛ من رجالات الورع والوعظ مثل سهل وخالد. أما أتباع الحركة فكانت أكثرهم الساحقة من العامة. ولذا فينبغي تمييز حركتهم عن تصرفات العيارين والأحداث؛ تلك العصابات المعروفة في تاريخ المدينة الإسلامية. إذ تشير المصادر إلى أنّ العامة قاومت تلك العصابات أو أولئك العيارين. وكان المركز الرئيسي لحركة سهل محلة الحربية؛ وهي محلة نزل فيها الخراسانيون الذين أوصلوا العباسيين للسلطة، وكانوا في عهد الدولة الأول قوتها العسكرية الرئيسية. ويمكن ترجيح ذلك بذكر بعض الأمثلة عن مناصب المشاركين في حركة سهل التطوعية. فسهل نفسه كان واحداً من أهل خراسان، وكان يدّعي الولاء للأسرة العباسية، والدعوة العباسية الأولى. وهناك عنصرٌ فعّالٌ آخر في الحركة كان من أهل خراسان هو أحمد بن نصر الخُزاعي؛ الذي سنعود إليه فيما بعد. أما خالد الدريوش فقد كان من طريق الأبناء وهو الحيّ المجاور للحربية: ومن طريق الأبناء إلى المحدث المشهور أحمد بن حنبل الذي يتحدّر من أسرة كانت فعّالة ضمن الدعوة العباسية. وهذه الإشارات تفيدنا أنّ هؤلاء الزعماء الشعبيين هم من أعقاب جند الدعوة العباسية الأولى، من أهل خراسان ذوي الأصول العربية. وقد سكنوا بالحربية، وصاروا جزءاً من أهل بغداد، ولم يعودوا ضمن الجيش العباسي (في جيلهم الثاني والثالث). وهكذا فإن سهلاً كان يمثل المدنيين العرب ببغداد، ممن دخلوا العراق مع قيام الدولة، وسكنوا بمحلة الحربية، وتحولوا إلى الحياة المدنية. وهم الآن في الصراع يعارضون مجاورهم من جند الدولة، ممن يشتركون معهم في النسب، والإقامة بالحربية. فحركة سهل تمثّل الوضع بخراسان قبل قيام الدولة العباسية حينما كان العرب الخراسانيون يعارضون الجند الأموي، والإدارة الأموية. وقد ورث سهل ومُشايعوه تلك التقاليد الثورية عن أجدادهم،

والتي تجلّت في شعار سهل المرفوع: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وهذا الشعار يلخص مطالب هؤلاء وأولئك في مجتمعٍ مستقيم، وجماعة تعيش في ظل التقوى والمعروف حسب الشريعة. بينما كان الخلفاء؛ ومن بينهم المأمون - وهو أول من غير اسم صاحب السوق إلى المحتسب - يرون أنّ قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قضيتهم هم، أي مهمة السلطة الإسلامية من خلال المحتسب. أمّا الوعاظ الشعبيون هؤلاء فقد كانوا يرون أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حقٌّ لكلّ مسلم، وواجبٌ عليه في الوقت نفسه. فعلى المسلم - حسبما رأى سهل - لا أن يأمر بالمعروف فقط؛ بل أن يمنع المنكر ولو بالقوة^(١). وبهذه الطريقة أراد سهل أن يجنّد أهل بغداد لقضية أكبر من مجرد الدفاع عن النفس. لقد أراد تجنيدهم مستغلاً عواطفهم ونوازعهم الدينية العميقة للقضية الكبرى: قضية المجتمع الإسلامي الحق. وتستندُ دعوته إلى الأساس نفسه الذي تستند إليه الدعوة للجهاد. فليس مصادفةً أن يسمّي أتباعه المطوّعة؛ تماماً (كما كان المرابطون في الثغور والدروب في مواجهة البيزنطيين من غير رجالات الجيش الرسمي العامل) يسمّون أنفسهم. فدعوة سهل كانت دعوة تأسيسية ثورية تتصل بالمعاني المؤسّسة في الإسلام، وتتجاوز قضية النزاع على السيطرة السياسية في مجال معين. وجذريتها هذه هي التي تعطيها طابعها الثوريّ الغلاب. وفي السياق نفسه يمكن فهم شعاره الآخر: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». إذ هذا

(١) قارن بـ E I², III, 487. وقد ظلت المدرسة الحنبلية تعتبر الأمر بالمعروف واجباً دينياً؛ لكنها لا ترى اللجوء إلى العنف، قارن بهنري لاووست: عقيدة ابن بطّة العُكبري (نشرة لاووست / دمشق، ١٩٥٨) ص ٥٣ - ٥٤.

أمّا الماورديّ في الأحكام السلطانية فيعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من واجبات ومهامّ المحتسب. ويقتصر الغزالي على ذكر الأصل الديني لقضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ قارن: L. Bercher, «L' obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal selon al-Ghazali; Institut de Belles Lettres Arabes, XVIII (1955), 53-91, 313-321.

الشعار الراديكالي هو شعارٌ خارجيٌّ في الأصل لتسويغ مقاومة السيطرة الخليفية. لكنَّ مع مطالع العصر العباسي دخل الشعارُ كما دخلت الفكرة في أوساطٍ أخرى. فابن المقفَّع؛ الكاتب والمترجم، وصاحب «رسالة في الصحابة» التي تتضمن مشورة للخليفة المنصور في كيفية تدبير الدولة؛ يناقش هذا الشعار الذي يبدو مألوفاً له. وهو يذكر مواقف فريقين مفرطين من وجهة نظره في معنى هذا الشعار أو مقتضياته. فالغالون أو المتطرفون يعتبرون الأمر بما فيه معصيةً لله عاصياً، وغير مؤهلٍ للبقاء إماماً؛ إذ الإمام هو الذي يأمرُ بما فيه طاعةً لله. والمُقَصِّرون أولئك الذين يرون وجوب الطاعة للإمام بغض النظر عن مدى موافقة أوامره للشريعة. والاتجاه الصحيح — من وجهة نظر ابن المقفَّع — أنه لا طاعة للإمام في معصية الله؛ لكنَّ هذا لا يُسَقِّطُ إمامته أَوْحَقَّه في الطاعة بشكلٍ عامٍّ. ولإيضاح ذلك يقسم ابن المقفَّع أوامر وتوجيهات الخليفة أو الإمام إلى مجالين: المجال الديني، والمجال السياسي. فالطاعة للإمام غير واجبة في المجال الديني إذا كانت أوامره تشكِّلُ خروجاً على حدود الدين وفرائضه. لكنَّ على الرغم من ذلك فإن طاعته تظلُّ واجبةً في المسائل السياسية: مسائل الرأي والتدبير. فالأمر الخلفي أو السلطاني الذي ينتهك فريضةً دينيةً غير مطلوبٍ اتباعه أو طاعة الإمام فيه؛ لكنَّ ذلك — إن كان — لا يُسَقِّطُ حقَّه في الطاعة في الأمور غير الدينية، (كما لا يُسَقِّطُ عنه صفة الإمام أو شرعيته). لكنَّ في دعوة سهل؛ فإن الدعوة لعدم طاعة «المخلوق = الحاكم» في معصية الخالق؛ مربوطةٌ ببيان من تجب إطاعته أو مبايعته بالطاعة وهما الكتاب والسنة اللذان يعمل سهلٌ بأسمهما وتحت رايتهما. وهكذا فإنَّ سهلاً يعتنق وجهة النظر المتطرفة (حسب رأي ابن المقفَّع)؛ فيدعي تمثيل الجماعة الإسلامية ومصالحها الدينية والاجتماعية في مواجهة الخلافة وسلطتها. ويعني هذا ضمناً أنَّ الخلافة — في نظر سهلٍ — لم تعدَّ الممثلَ البدهيَّ للأمة، والمتحدثة الوحيدة في مصالحها.

وأخيراً علينا هنا أن نتذكّر أنّ الشعار الثوريّ السالف الذكر: العمل بكتاب الله، وسُنّة نبيّه؛ سبق أن استعمله العباسيون أثناء دعوتهم ضدّ السلطة الأموية. فأبو مُسلم؛ منظم الحركة العباسية بخراسان؛ دعا الناس للثورة على الأمويين باسم كتاب الله وسُنّة نبيّه، وبائع أتباعه أيضاً على ذلك. وفي نهايات العصر الأموي، استخدم ثوار آخرون الشعار نفسه. من هؤلاء الكرمانى، وبشر بن جرموز، وزيد بن صالح الخزاعي – وهؤلاء بالذات وقفوا ضدّ أبي مسلم أو ثاروا عليه مستندين إلى شعار السُنّة أيضاً. وفي العهد العباسي فإنّ أبا السرايا – الذي سبق أن ذكرناه – دعا في ثورته إلى الكتاب والسنة والرضا من آل محمد. ويبدو أنّ المقصود بالشعارين معاً (الكتاب والسنة، والرضا) كان اجتذاب الطالبين والعباسيين على حدّ سواء. وهكذا فإنّ دعوة سهل بن سلامة إلى العمل بالكتاب والسنة تضعه ضمن التقليد الثوري الخراساني من جهة، وضمن تراث الدعوة العباسية ذاتها من جهة ثانية^(١). استلهمت حركة سهل إذن التراث الثوريّ الخراسانيّ، وشعارات الدعوة العباسية الأولى التي استعملت لإسقاط الأمويين؛ فتجاوزت كونها حركةً دفاعيةً عن المدنيين زمن الفتنة، ونجحت في إحياء فعالية الشعارات التي أسقطت دولةً وأقامت أخرى، وحاولت أن تُحاسب العباسيين على أساسٍ من

(١) انظر عن شعار «العمل بالكتاب والسنة»: F. Omar, The Abbasid Caliphate (Baghdad, 1969), pp. 86, 87, 95, 137, 159.

وفاروق عمر يستمدّ أكثر معلوماته من كتاب: أخبار العباس وولده. ويمكن مقارنة تاريخ الطبري ١٩٣١/٢ – ١٩٨٩. وانظر عن أبي السرايا ابن الأثير: الكامل ١٧٣/٥ – ١٧٤، والعيون والحدائق ص ٣٤٥، ومسكويه: تجارب الأمم ص ٤١٩.

C. Van Arendonk, Les O'ebuts de l'Imamat Zoidite (Leiden, 1960), pp. 96-97.

ويبدو أنّ المأمون نفسه كان على وعيٍ بأهمية هذا الشعار في قيام الدولة العباسية، ولذلك وعد بالعمل به. قارن بالجهشياري: الوزراء والكتاب (القاهرة، ١٩٣٨)

الشعارات التي رفعوها في بداياتهم؛ باعتبار تلك الشعارات ما تزال الحلّ الأمثل (لمسألة علاقة السلطة بالجماعة في الإسلام).

V

إجابةً سلطوية

تركت المحاولة الشعبية للتنظيم السياسي على أُسسٍ دينيةٍ بحثيةً آثاراً عميقةً ربطت «الماضي» بالمستقبل. فعلى الرغم من أنّ المأمون قضى ظاهراً على آخر مظاهر حركة سهل؛ فإنّ تلك التجربة الفريدة تركت طابعها في سياساته الدينية. فقد واجه المأمون صعوباتٍ جمّةً عقدية وسياسية اضطرتّه لاتباع سياسةٍ جذريةٍ تجديديةٍ لتجاوز تلك المآزق: حروبٌ أهليةٌ، وصراعٌ بين العباسيين والطلبين، وتشردُّمُ الخُراسانيين الذين قامت على أكتافهم الدولة، والحساسيات بين العراقيين والإدارين الذين قدموا معه من خُراسان، وحركة سهل بن سلامة.. إلخ. أمّا على المستوى السياسي فقد نحّى آل سهلٍ عن الوزارة، وأحلَّ محلَّهم آل طاهر (دون لقب الوزير) الذين ولوا خُراسان، وقيادة الشرطة ببغداد، وأخمدوا أحداث تَمَرِدٍ بالجزيرة، والشام، ومصر. وأمّا في المستوى الديني فإنّ المأمون تبنّى دعوى الشيعة التي تمدُّ نفوذ منصب الإمامة وصلاحياته بحيث يضمُّ إليه الجانبين العَقدي والشعائري من الدين أيضاً. وكانت أولى خطوات المأمون في هذا الاتجاه إعادة الوفاق والألفة بين العباسيين والطلبين (آل هاشم) عن طريق تبنّي سياسة تشييعٍ لآل عليٍّ، وتُعطيهم ولاية العهد، كما تُعطي المأمون الحقَّ في اختيار وليِّ العهد من بين الطلبين. وقد أمر المأمون — في سياق السياسة نفسها — بخلع لباس السواد؛ وهو شعار آل عباس؛ ولبس الخُضرة؛ شعار آل أبي طالب. لكنّ ما أن نجح في فرض الخُضرة حتى عاد عنها إلى السواد. ثم لم يقم من بعد

بخطواتٍ عمليةٍ أخرى في هذا الاتجاه. وتذكرُ المصادرُ أنَّ المأمون دأب على استشارة المتكلمين والفقهاء من مثل بشر بن غياث المريسي بشأن سياساته الدينية بين العامين ٨١٩ و٨٢٦ م. ومن ذلك نقاشاته معهم حول مسألة القرآن، وضرورة دعوة العلماء والعامة للقول بأن القرآن مخلوق. بيد أنه تردّد طويلاً - فيما يبدو - في محاولة فرض آرائه الدينية (خشية ردود الفعل السلبية من جانب العامة) حتى صارح مستشاريه عام ٨٢٦ م باعتزامه لعن معاوية على المنابر. ويظهر أنَّ المأمون ما كان يكره معاوية بشكلٍ خاصٍّ لكنه أراد أن يظهر تحزُّبه لآل عليٍّ. وربما كان مدفوعاً إلى ذلك أيضاً بعدائه لأهل خراسان المقيمين ببغداد؛ والذين لم يكونوا يميلون للتشيع. وقد صارحه يحيى بن أكتم قاضي قضاته بأنَّ الأفضل عدمُ الإعلان عن ذلك لما سيكون من ورائه من قلقٍ في أوساط العامة وأهل خراسان، وما يمكن أن ينتج من اضطرابٍ لحبل الأمن والهدوء والطاعة. وفي العام ٨٢٧ م أعلن المأمون أفضلية عليٍّ على سائر الصحابة؛ بما في ذلك الشيخان (أبو بكر وعمر)، كما أعلن عن اعتقاده في القرآن وأنه مخلوق. وفي العام ٨٣٠ م أمر بالجهر بالتكبير في الصلوات، ونظر في إحلال بعض أشكال المتعة؛ وكلا الأمرين من مذهب أهل البيت. وقد أحدثت هذه الإجراءات تمللاً في أوساط العلماء؛ نقله للمأمون قاضي قضاته يحيى بن أكتم الذي كان معارضاً لذلك كله. لذا فقد كانت تنحية يحيى بن أكتم عام ٨٣٢ م عن قضاء القضاة، وتعيين أحمد بن أبي دؤاد مكانه؛ إيذاناً بخطواتٍ أسرع وأجزم في تنفيذ البرنامج الذي وضعه الخليفة لنفسه وللدولة. ففي العام ٨٣٣ م أمر المأمون بامتحان عقائد موظفي الدولة الكبار، وقضاتها، ومشاهير العلماء، وطلب من الجميع في رسائل ومراسيم اتباع اعتقاده في خلق القرآن، وطاعته في قضايا الدين الاعتقادية والشعائرية. ويبدو أنَّ محاولة المأمون هذه كانت جزءاً من سياسته العامة الرامية إلى استعادة سيطرة الخلافة على الدين وعلمائه. كما أنها كانت رداً على أهل

خُرَاسان الذين قَدَّموا «العمل بالكتاب والسنة» على «طاعة الإمام»^(١). ويمكن التَّدليل على ذلك بمراقبة الشعارات التي طُرحت بين المأمون وخصومه، في المحنة، والتي تشبه شعارات سهل بن سلامة. كما يمكن التَّدليل على ذلك عن طريق تَبْع بعض الشخصيات التي حُشرت في المحنة.

VI

المحنة

طلب المأمون من واليه على بغداد، ووُلاته الآخرين امتحان قُضاة الدولة والمحدثين بشأن عقيدتهم في القرآن. وأوضح أن الذين يوافقونه في القول بخلق القرآن وحدهم يستطيعون الاحتفاظ بمناصبهم. أما الرافضون والمجمِّمون فهم مهذِّدون بفقد مناصبهم أو عطائهم، بالإضافة إلى تهذُّدهم بالسجن والضرب، بل والقتل. وتذكر المصادر ثمانية وأربعين عالماً كانوا

(١) قارن عن سياسة المأمون الدينية في المصادر، بتاريخ الطبري، السنوات ٢١٢هـ، و٢١٧هـ و٢١٨هـ؛ والمسعودي: مروج الذهب ٤/٤٠ - ٤١، والبيهقي: المحاسن والمساويء (نشرة F. Schwally, Guissen, 1902)، ص ١٥١؛ ومسكويه: تجارب الأمم ص ٤٦٣؛ والعيون والحدائق ص ٣٧٠؛ وكتاب بغداد لطيفور ص ٣٠، ٤٢، ٥٠، وابن تغري بردي: النجوم الزاهرة ٢/١٨٧، ٢٠١، ٢٠٣، ٢١٣. وابن المرتضى: طبقات المعتزلة (نشرة S. Dimald-Wilzer, Wiesbaden, 1961) ص ٦٤ - ٦٥ وأطول الدراسات الحديثة عن سياسات المأمون الدينية دراسة سوردل Sourdél السالفة الذكر. وقارن: W. M. Watt, «The Political Attitudes of the Mu'tazilah», JRAS, n. v. (1963), 38-57; J. Van Ess, «Ibn Kullāb und die Mihna», Oriens, XVIII-XIX (1967, 92-142; W. M. Patton, Ahmad O. Hanbal and the Mihna (Leiden, 1827), pp. 52-55.

موضع سؤالٍ واستجوابٍ في حملة المأمون هذه، نملك ترجمةً لواحدٍ وثلاثين منهم^(١).

تتكون المجموعة الأولى التي دُعيت للامتحان من سبعة أفراد. وقد وافقوا جميعاً على رأي المأمون في خلق القرآن. والغالب أنهم اختيروا كمجموعةٍ أولىٍ مُطِيعَةٍ ليكونوا مثلاً طيباً لمن يُدْعَوْنَ إلى ذلك من بعد. من هؤلاء السبعة: محمد بن سعد كاتب الواقدي (وصاحب الطبقات المعروف)، وأبو مُسلم مستملي يزيد بن هارون، ويحيى بن معين، وزهير بن حرب، وأحمد بن الدورقي - وهم جميعاً من رجال الحديث المعروفين؛ ومن بينهم ثلاثة من الموالي. أما يزيد بن هارون (-٢٠٦هـ) الذي أحضر كاتبه أو مستمليه؛ فهو من مواليد بُخارى، وعاش بواسط ثم قدم إلى بغداد. ومعروفٌ أنه كان من رجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

بعد هذا النجاح الأولي استدعى إسحاق بن إبراهيم بأمر من المأمون مجموعةً ثانيةً من علماء بغداد هذه المرة تُعَدُّ خمسةً وعشرين رجلاً. والمُلاحَظُ أنه كان بين هؤلاء معارضون معروفون من اتجاهاتٍ مختلفة؛ لكنهم كانوا جميعاً من المعروفين برواية الحديث. وقد كان بين هؤلاء بعضُ قضاة الدولة: بشر بن الوليد الكندي قاضي بغداد، والفضل بن غانم قاضي الري ثم مصر، والفضل بن شُميل القاضي السابق بمرو، والذّيال بن الهيثم والي الأنبار السابق. وبين أفراد هذه المجموعة إثنان من الموالي. لكن الأهم من ذلك أن

(١) قارن عن المحنة في خلافة المأمون؛ بالطبري: تاريخ (٢١٨هـ)، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي (بيروت، ١٩٦٦) ١٧٧/٥، ٣٤٩/١٢؛ والكامل لابن الأثير ٢٢٢/٥ - ٢٢٦؛ وتجارب الأمم لمسكويه، ص ٤٦٥ وما بعدها، والكندي: الولاة والقضاة، ص ٤٥١، والعيون والحدائق، ص ٣٧٦ وما بعدها؛ Patton;

ثمانية منهم من أصولٍ خُراسانية: «أبو نصر التمار بن نَسَا، وقُتيبة بن سعيد بن بلخ، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن أبي إسرائيل، والفضل بن غانم الخُزاعي، ومحمد بن حاتم، ومحمد بن نوح، والنضر بن شُميل، وكُلُّهم من مرو، أو من أعقاب أناسٍ من مرو. فأحمد بن حنبل مثلاً هو حفيد رجلٍ من مرو كان ممن انضموا للدعوة العباسية، ووالده أتى من مرو إلى بغداد بعد استقرار الحكم العباسي، وبناء المدينة. ويسبب الضغوط الشديدة على هذه المجموعة فإن الذين أصرُّوا على رفض عقيدة خلق القرآن كانوا قلة. وقد سُجن أربعةٌ من هؤلاء لمددٍ قصيرة وهم: أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح، والحسن بن حمَّاد سجَّادة، والقواريري. ويذكر الطبري أنَّ الصامدين في النهاية لم يتعدَّ عددهم الإثنين: أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح؛ وكلاهما من مرو. وتذكر كتب التراجم أنه كان من بين الرافضين أيضاً بشر بن الوليد، والفضل بن غانم، وعلي بن الجعد. لكنَّ المروزيين شكَّلوا مجموعةً متميزة ضمن الممتحنين، وخرجوا من محنة المأمون باعتبارهم زعماء الجبهة المعارضة لسياسة الدولة الدينية — وهذا مع أنَّ المحنة لم تقتصر عليهم، كما لم تقتصر على المُقيمين ببغداد من العلماء. وبالإضافة لذلك يمكننا أن نلاحظ أنَّ هذه الجبهة العقدية المعارضة لرأي الدولة الديني، ارتبطت بالمعارضة الشعبية لسياسة المأمون. (فالمصادر المعتزلية) تذكر أنَّ أحمد بن حنبل تزعم مجموعاتٍ من الفوغاء والعامة كانت تهتفُ أنه لا شيء من الله عزَّ وجلَّ مخلوقٌ، والقرآن من الله. وقد كانت لهؤلاء العلماء من خراسان، كما للوعاظ منهم؛ شعبيةً واسعةً بمدينة بغداد^(١). وهناك محدثان آخران امتحنا

(١) طبقات المعتزلة لابن المرتضى (نشرة ديفلد فلزر، ١٩٦١)، ص ١٢٤. ويذكر الجاحظ أنَّ العوام الذين قاتلوا مع الأمين ضدَّ المأمون كانوا معادين للمعتزلة. بيد أنَّ هذا الخبر غير تاريخيٍّ إذ يسحبُ أصواتاً متأخرة على وقتٍ متقدم؛ قارن بـ «la politique religieuse...»؛ op. cit. p. 32.

في تلك الفترة؛ وتقول مصادر ترجمتهما إنهما أبا القول بخلق القرآن؛ وهما: عَفَّان بن مسلم؛ وهو مولى من المحدثين كان مقيماً ببغداد - وأبو حَسَّان الزياتي؛ وكان قاضياً ببغداد.

وقد امتدَّت المحنةُ إلى سائر أقاليم الدولة. ففي دمشق تردد القاضي أبو مُسْهِر ثم رفض. وفي الكوفة تذكر المصادر امتحان أربعة من العلماء. أما الأول فاسمه مالك بن إسماعيل؛ وهو مولى؛ وقد رفض. وأما الثاني فهو محدث مشهور، ومن الفاعلين في حركة الأمر بالمعروف، وأسمه الفضل بن دُكين. والمعروف أنه زار بغداد عام ٨١٩ - ٨٢٠م، وسُجن فيها لفترة لشجارٍ مع جنديٍّ حاول الاعتداء على امرأة في الشارع.

واستمرَّت المحنة في عهدي المعتصم والواثق. ففي مصر امتُحنت مجموعات من المحدثين والفقهاء والعلماء بيد أن أشهر الممتَحنين أيام الواثق خمسة: علي ابن المديني؛ المحدث المشهور، ويوسف بن يحيى البويطي، وهو من كبار تلامذة الشافعي - وقد اقتيد من مصر إلى سامراء من أجل التحقيق معه في عقيدته. والثالث: غسان بن محمد المروزي، قاضي الكوفة - وكان من «أهل خراسان». والرابع: نعيم بن حماد. ونعيم من خُزاعة، ومن أهل مرو، أي أنه كان واحداً من أهل خراسان، كما كان من زملاء أحمد بن حنبل. وقد رفض كُلُّ من البويطي والمروزي ونعيم القول بخلق القرآن؛ فسُجنوا، وماتوا في السجن. وهكذا فإنَّ المحنة الثانية - إذا صَحَّ التعبير - لم تشمل أعداداً كبيرة كالمحنة الأولى؛ لكنها كانت الأكثر قسوةً، كما أنَّ المعارضة التي لقيتها كانت أعنف وأوسع (١).

(١) انظر عن الممتَحنين، وأخبار المحنة الثانية: أخبار القضاة (القاهرة، ١٩٤٧ - ١٩٥٠) ١٩١/٣، ٢٩١ - ٢٩٢، ٢٧٢ - ٢٧٣، ٣٢٦؛ والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (الفهرس)؛ والسمعاني: الأنساب (حيدرآباد، ١٩٦٦) ٣٦٦/٢ -

أما الشخصية الخامسة بين شخصيات المحنة الثانية فأحمد بن نصر بن مالك. وهو من قبيلة خُزاعة، ومن أهل خُراسان، وكان جدُّه من رجالات الدعوة العباسية. وأحمد بن نصر كان محدثاً مشهوراً، وزميلاً في الدراسة لأحمد بن حنبل. وكان يُعلنُ صراحةً انتماءه لأهل الحديث والسُّنة، ومُعارضته لمسألة خَلْق القرآن. بل إنه كان واحداً من قادة حركة «الأمر بالمعروف...» أيام سهل بن سلامة. وفي عهد الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢هـ) تحوّل أحمد بن نصر الخُزاعي إلى زعيمٍ للحركة المُعادية لسياسة الدولة الدينية. وفي عام ٨٤٥ - ٨٤٦م صمّم على إحياء حركة الأمر بالمعروف، وبائع أنصاره سرّاً على ذلك، وبدأ بتنظيم حركة العصيان. وبناءً على توجيهاته قام رجلاه؛ طالب في الجانب الغربي من بغداد، وأبو هارون السّراج في الجانب الشرقي؛ بتوزيع المال على الأنصار، وتعيين موعد الخروج إلى العَلَن. وكان بين المجنّدين للخروج جماعةٌ من رجال صاحب شرطة بغداد إسحاق بن إبراهيم، وبعض العرب من «أهل خراسان»، وبعض شيوخ العشائر من محلّة أحمد بن نصر، ورجالاتٌ من بني أشرس (القائد؟). (يقول الطبري)؛ «وكان طالب وأبو هارون أعطيا فيمن أعطيا رجلين من بني أشرس القائد دنانير يفرّقانها على جيرانهم. فانتبذ بعضهم نبذاً، واجتمع عدّةٌ منهم على شربه. فلما ثملوا ضربوا بالطلبل ليلة الأربعاء قبل الموعد بليلة؛ وكان الموعد لذلك ليلة الخميس في شعبان سنة إحدى وثلاثين ومائتين.. وهم يحسبونها ليلة الخميس التي اتّعدوا لها؛

٣٦٧، ٧٣/٣ - ٧٤؛ وابن سعد: الطبقات (نشرة ساخاو، لايدن ١٩٠٥ - ١٩٢١)؛ والسبكي: طبقات الشافعية الكبرى (القاهرة، ١٩٦٤) ١٦٢/٢ - ١٦٥؛ والذهبي: تذكرة الحفاظ (حيدرآباد، ١٩٥٥)؛ وابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب (حيدرآباد ١٣٢٨هـ)؛ وابن العماد: شذرات الذهب (القدس، ١٣٥٠هـ) ٤٤/٢، ٤٦ - ٤٨، ٥٦، ٦٤، ٦٨ - ٧٢، ٨٥، ٩٤ - ٩٨؛ وابن تغري بردي: النجوم الزاهرة ٢/٢٢٢، ٢٢٩، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٦٠، ٢٧٢، ٢٧٦ - ٢٧٧، ٣٠٣، ٣٠٦.

فأكثرُوا ضربَ الطبل...». فشكَّ رجالُ الشرطة بما كان، وقبضوا على بعض المشاركين فأقرّوا حتى وصلوا إلى أحمد بن نصر فأمسكوا به رغم أنهم لم يجدوا في منزله سلاحاً أو عُدةً للخروج. واقتيد الرجل إلى سامراء لكي يحقق الخليفةُ معه بنفسه. ولم يذكر الواصل في التحقيق معه أيَّ شيءٍ عن محاولته العصيان؛ بل امتحنه في رأيه في القرآن، (ورؤية الله تعالى)؛ فأصرَّ على عدم موافقة الخليفة في مذهبه فحكم عليه بالقتل، وشارك هو وجلساؤه في قتله، ثم صُلب في العلن، وطيف برأسه إنذاراً للعامة أن يفعلوا فعله فيصيبهم ما أصابه.

V

الجماعة والسلطان

تقدّم لنا أحداث «محنة خلق القرآن» مثلاً معبراً عن التطورات ضمن الفرق والأحزاب الدينية والاجتماعية في مطالع القرن التاسع الميلادي. وهذه التطورات، وصداماتها بالسلطة السياسية توضح حدود السلطة السياسية في القضايا الدينية. وتُشير مجريات أحداث المحنة أنّ المعارضة التي لقيها المأمون لسلطته في مجالي العقيدة والتشريع أتت من البيئة الخراسانية نفسها التي سبق لها أن واجهته في شوارع بغداد. فقد كان بين المعارضين في المحنة عدة علماء خراسانيين، وكانت زعامة هؤلاء العلماء لأحمد بن نصر، وأحمد بن حنبل. كما كانت العامة شديدة الاهتمام والحماس لما جرى لكل من الأحمدين. كما كانت هناك مشتركات على مستوى الأحداث، ومستوى الأشخاص؛ بين حركة أحمد بن نصر، وأحمد بن حنبل من جهة، وحركة سهل بن سلامة، والأمر بالمعروف؛ من جهة ثانية - مما يدلُّ على أنّ معارضة المحدثين والعلماء للمأمون، والمعارضة السياسية لأهل خراسان؛ كانتا حركةً واحدةً. وقد أدّت تأصيلات الخراسانيين الدينية التي عارضت بها

السلطة سياسياً ودينياً إلى نشوء حركة اجتماعية دينية اصطنعت مجالاً حياتياً مستقلاً (استقلالاً شبه كامل عن المجال السياسي السلطوي). وفي القرن التالي تبلورت هذه الحركة بشكلٍ كاملٍ في المدرسة الحنبلية. فقد جُمعت فتاوى أحمد بن حنبل، وأقواله، ومواقفه، ومروياته؛ لتشكل الأساس لاتجاه في الاجتهاد، والرواية، والسلوك الاجتماعي والديني والسياسي. وقد احتفظت المدرسة الحنبلية بتراتها وتقاليدها الشعبية، واهتماماتها السياسية ذات الطابع العام. إذ استمر الخطباء والوعاظ الحنابلة مسيطرين على الشارع ببغداد (ما يزيد على المائتي سنة بعد وفاة إمامهم)؛ وكانوا يستطيعون تحريك العامة في المسائل الدينية والاجتماعية.

كانت المسألة الأساسية التي تنازع حولها الطرفان؛ أهل خراسان والمأمون، طبيعة السلطة السياسية، وطبيعة الدين، وحدود الطاعة من جانب الجماعة للسلطة السياسية. وقد وقف المحدثون في وجه المأمون الذي تبني رؤية «شيعية» في طبيعة السلطة السياسية وحدودها ليعلموا أنّ المبدأ الأعلى في الطاعة هو القرآن والسنة وليس الإمام أو الإمامة بالمعنيين السياسي والديني. فالإمام لا يصحّ أن يُطاع إن خرج على القرآن أو السنة. كما أنه ليس الإمام هو المسؤول عن «حراسة الدين: الكتاب والسنة» بل الجماعة الإسلامية. إنّ الجماعة يقودها القرآن والسنة، وليس توجيهات الخليفة وأوامره ومراسيمه. أمّا القرآن والسنة فتأويلهما وحراستهما، والاهتمام بتطبيقهما؛ كلّ ذلك؛ موكولٌ إلى محدثي الأمة، وفقهائها، ومجتهديها. وقد انتظر المعتدلون من العلماء من الخليفة أو السلطة السياسية الالتزام بأحكام الشريعة؛ دون التدخل في تحديد مضامينها؛ إذ أنّ ذلك ليس من ضمن صلاحياته. والدلالات السياسية لذلك كلّها واضحة تماماً. فقد رأى أحمد بن حنبل أنّ من واجب العلماء «حفظ الشريعة»، والعمل مع الجماعة وتوجيهها «للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» - ويعني هذا تطبيق الشريعة في الحياة العملية سواء أراد

السلطان أم لم يرد. لكنّ هذا لا يعني أنّ أحمد بن حنبل أنكر على الخليفة حقّه أو سلطته في مجال إدارة الدولة. فقد استمرّ أحمد ومن بعده من الحنابلة في الالتزام بالولاء لبني العباس سياسياً على أساس دعوتهم الأولى التي أقامت الدولة. وفي هذا السياق؛ فإنّ من حقّ العالم أن يأبى طاعة الخليفة في مسألة معينة يرى فيها مخالفة للشريعة؛ دون أن يكون من حقّه حمل السيف على الدولة أو القيام بثورة «مسلّحة» عليها^(١). وقد عني هذا - وإن لم يستطع أحمد التعبير عنه بوضوح - أنّ هناك مجالاً دينياً سياسياً وآخر دينياً ولكلّ منهما سلطته. وقد كانت لهذا الاستنتاج نتائجُ البعيدة المدى. ففي منتصف القرن التاسع الميلادي تبلور المبدأ القائل بالتحزب أو التحشّد على أساس دينيٍّ بحتٍ؛ وهذا ميراثٌ من مواريث أهل خراسان الذين تتبعنا حركتهم من أجل ذلك. وقد حلّ هذا التحشّد الاستقلالي الدينيّ محلّ مبدأ الثورة أو الخروج على أساسٍ من مظالم سياسية؛ إذ اصطنع لنفسه مفاهيم جديدة للأمة والخلافة. فقد ظهر «أهل الحديث» الذين خاضوا صراعاتٍ معقّدة على مستوياتٍ مختلفة أدّت إلى ظهور مفاهيم جديدة للجماعة والأمة وعلاقتها بالدين من جهة والسلطة السياسية من جهة ثانية. إذ صارت الأمة جماعاتٍ مترابطةٍ مؤسسة على الدين، وناميةً ومستمرةً في ظل الشريعة والاجتهادات المتفرعة عنها، والتي يقوم بها العلماء في استقلال تام عن السلطة السياسية. وهكذا فإنه في الوقت الذي وُضعت فيه مسألة «الثورة السياسية» «الخروج بالسيف» على الهامش؛ ظهرت حركات اجتماعية وعلمية مؤسّسة على الشريعة، ومستقلة أو مكتفية ضمن الإطار العام للدولة الإسلامية. وقد زاد ذلك من التمايز بين المجالين السياسي والديني. وأنهى تماماً التماهي بين الخلافة والأمة؛ إذ جعل الأمة جسماً مستقلاً ومكتفياً من كلّ النواحي يملك

ميكانيكيات وأليات للحركة والتطور والاستمرار لا تتوقفُ فعاليتها على مدى علاقتها بالسلطة السياسية المركزية. إنَّ الخلافة لم تُعدْ هي المحددة للهوية الإسلامية، بل إنَّ الأمة - حسبما طوّر الحنابلة مفهومها - صارت المحدد لكل ما عداها. فقد كان الخليفة كذلك قبل القرن التاسع الميلادي؛ عندما لم تكن مفاهيم الدين والشريعة والجماعة قد صارت حقيقة واقعة، وعندما لم يكن هناك جسمٌ متطورٌ من علماء الحديث والفقه. أما بعد منتصف القرن التاسع الميلادي فقد وُجد هذان الأمران - ومع ذلك فإنَّ الخلافة لم تزلْ بل ظلَّت رمزاً ظاهراً لوحدة الإسلام والمسلمين. ظلَّت تذكيراً بنظرية وحدة الدين والدولة رغم انتهاء هذه الوحدة في الواقع [...] (١).

لقد فقد الخلفاء سلطتهم السياسية في القرون التالية كما أشرتُ من قبل. لكنَّ الأمة الإسلامية استمرت في ظلِّ العصبية والحكام العسكريين المحليين. وكانت النسبة أو الولاء أو التسمية تبعاً للعصبية الحاكمة أو للمدرسة الفقهية السنية أو للفرقة الشيعية أو للطريقة الصوفية. بيد أننا لا نكادُ نعرفُ شيئاً عن هذه الولآت ومظاهرها، وتكوينها. فلا بُدَّ من أبحاثٍ حول العلماء والفقهاء وأدوارهم، ومفاهيمهم للدين والدولة، ومدى إدراكهم ووعيهم لانفصال بين المجالين الديني والسياسي؟. والمسألة الأخرى التي تستحقُّ اهتماماً بحثياً متجدداً جوهر تكوين الجماعات الدينية، ودور العلماء في التكوين والقيادة؟ وما علاقة المذاهب بالعامّة: أي ما عمق التمييزات الدينية والمذهبية في المجال الاجتماعي العام؟!. والمسألة الثالثة: علاقة الجماعة الإسلامية أو المجتمعات في مختلف العصور بالسلطة السياسية أو مدى تطور

(١) يضع المؤلف بعد هذا عنواناً لفصل صغيرٍ ختاميٍّ هو: «الكنيسة (= الجهاز الديني؟)؛ والدولة» لكنه يكرّر كلاماً قال أكثره من قبل. لذلك فقد اختصرت صفحته في السطور القليلة الباقية. المترجم.

مفهوم الدولة في وعي الفرد والجماعة، ووعي السلطة ومظاهره بالجماعة التي تحكمها، والقوانين أو الأعراف التي حكمت تطورات علاقة العلماء بالسلطة السياسية؟!!

وفي الخاتمة: لقد كان هناك تمييزٌ بين المجالين الديني والسياسي في الإسلام بعد القرن التاسع الميلادي على الأقل. فالحديث عن وحدةٍ ذهبيّةٍ في عصرٍ ذهبيٍّ غير صحيحٍ أودقيق. لكنّ التمييز القاطع بين الديني والسياسي - كما في أوروبا - غير صحيح أيضاً. فالتمييز بين «الدين» و«الدولة» في الإسلام، غير التمييز بين «الكنيسة» و«الدولة» في المسيحية الغربية. ففي الغرب تمايزٌ واضحٌ في المفهوم والمجال على حدٍّ سواء. أمّا في الإسلام فإنّ التمييز إنّ كان غير واضحٍ في النظرية؛ فإنه واضحٌ على مستوى المؤسسات. ولهذا التمييز معناه العميق وآثاره في طرائق عمل الدولة، وفي تكوين الجماعات، وفي البنية الأخلاقية للفرد المسلم عبر العصور الإسلامية.